UMA ETNOGRAFIA DO OUTRO MUNDO

JULIO CEZAR MELATTI
Universidade de Brasília

Por vários motivos o livro de Marco Antonio Gonçalves* proporciona uma leitura absorvente. Antes de tudo, pelo próprio fascínio da complexa cosmologia pirahã. Depois, porque a atenção do pesquisador incide diretamente sobre o fulcro em torno do qual giram os principais interesses dos pirahãs — os nomes, os acontecimentos que os criam, sua transmissão, os seres a que estão associados, suas sucessivas mortes, desdobramentos e metamorfoses — e descarta todos aqueles aspectos a ele não diretamente relacionados. Além disso, pela acuidade do pesquisador no resgate do sistema nos seus numerosos detalhes e implicações. Finalmente, porque vários elementos da cosmologia pirahã evocam outros universos indígenas, da bacia do Madeira, da Amazônia e até de outras partes mais distantes do continente, já trazidos a nosso conhecimento pela etnografia: o universo em camadas; o canibalismo no patamar dos vivos e também, ou somente, em outros; o corpo como algo fabricado e, após a morte, restaurado ele próprio ou sua imagem; a transitividade e transmutabilidade do sangue; o xamã e o guerreiro-matador como agentes de formas alternativas de intermediação entre diferentes domínios cósmicos; uma como que identificação entre o último e sua vítima.

Os 250 pirahãs vivem no rio Marmelos, tributário do Madeira, e seu afluente Maici. Distribuem-se em dois grupos, oriundos de cisão por confli-

* *O Significado do Nome — Cosmologia e Nominação entre os Pirahã*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993. 170 pp.

Anuário Antropológico/94
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995

tos, que não fazem casamentos entre si, não trocam bens e, no mais, se ignoram. Sua vida acompanha o ritmo da cheia e da vazante. Avançam sobre a praia fluvial conforme as águas se retraem e recuam para as terras altas na orla da floresta quando vem a cheia. A vida nas praias é o tempo da pesca farta, da despreocupação, da dispersão dos abrigos, do xamanismo, ao contrário do que acontece na cheia, quando se compensam os poucos peixes com a caça a roedores e a coleta de castanhas, estas para consumo e para venda. Quando as águas começam a recuar, é o tempo dos pirahãs fazerem o que consideram ser o mais penoso: abrir e plantar a roça (: 22-29).

Para os pirahãs o cosmo é constituído de cinco patamares, dois celestes, dois subterrâneos e um intermediário, onde habitam os vivos. Nesses patamares vivem os *abaisi* e os *ibiisi*. Os *abaisi* são imortais e têm cada qual um lugar de morada fixo num patamar. Só visitam os outros patamares quando trocam de lugar com o xamã. Os *ibiisi* que moram num patamar depois da morte habitam outro. Os *ibiisi* do patamar intermediário, mais especificamente os pirahãs vivos, são os *hiaitsiihi* (: 37-39).

Um *abaisi* de nome *Igagai* recuperou o patamar intermediário depois que foi devastado por uma série de eventos provocados por ter um homem flechado a lua. *Igagai* reintroduziu animais e peixes no patamar do meio, deu a fruta da sorvinha às últimas três mulheres sobreviventes para que tivessem filhos homens; deu a esses homens pênis de palha; e deu às mulheres o fogo (: 39-41).

A criança é concebida a partir de um susto que a mãe leva ao lidar com algum vegetal ou animal. As relações sexuais e, depois, a amamentação contribuem para continuar a formação da criança. O sangue desta deriva do sangue menstrual da mãe, estancado durante a gravidez. Seus ossos e sua carne são produzidos pelo esperma. O leite materno faz aumentar a quantidade de carne. A água e outros alimentos contribuirão para aumentar constantemente o sangue, inicialmente pouco (: 42).

O acontecimento que motiva a concepção dá ensejo à elaboração de um conjunto de termos identificadores da criança: um a indicar a espécie do vegetal ou animal causador do susto; outro, a parte do corpo do espécime envolvida no evento; e o terceiro relativo a seu estado. Desse conjunto, denominado *kasibiisi* (nome de corpo ou de *ibiisi*), o primeiro termo, o

mais geral, será a referência da criança na vida diária. Desse nome o portador se lembrará sempre, mesmo que deixe de usá-lo (: 43-48).

Mas há outro tipo de nome, que, ao contrário do anterior, é transmissível. Um acidente que venha a deformar o corpo ou *ibiisi* ocasiona o aparecimento de um *abaisi*, ser imortal, marcado para sempre com a deformação que lhe deu origem e que vive em outro patamar do cosmo, alimentando-se de bebidas avermelhadas, feitas de buriti, patauá ou laranja, e de peixes de pouca carne e pouco sangue. O *abaisi* terá o nome do ser que motivou o acidente. Há outros *abaisi*, também nominados, cujo acidente originador se desconhece. Os nomes dos *abaisi*, de que o autor coletou centenas, são transmitidos aos *ibiisi* por intermédio do xamã (: 48-59).

A cada nome de *abaisi* que um pirahã recebe corresponde um par de entidades: um *kaoaiboge* e um *toipe*. Elas podem se libertar do corpo, *ibiisi*, do portador do nome em diferentes situações: quando ele se fere com grande perda de sangue; quando ele morre; quando lhe morre um parente próximo. Liberados do envoltório do *ibiisi*, os *kaoaiboge* e os *toipe* têm vida independente e comportamentos distintos: os *kaoaiboge* são pacíficos, comem frutas e peixes; os *toipe* são violentos, canibais e comem os *kaoaiboge*. O sangue que escapa dos ferimentos que causam a morte dos *kaoaiboge* e dos *toipe* se metamorfoseia em outros seres, numa seqüência bem determinada. Cada *kaoaiboge* é sucedido por outro *kaoaiboge*, sendo que o último deles, numa série de três, dá lugar a um jaguar imortal. Já o *toipe* é sucedido por um *kobiai*, um canibal exacerbado que, ao morrer, é sucedido por uma série de três *kaoaiboge* finalizada também por um jaguar imortal. Cada *kaoaiboge* que surge a partir de outro e cada *kobiai* recebe um nome diretamente de um *abaisi*. Não é o que acontece com os *ibiisi*, que só podem receber nomes de *abaisi* por intermédio de um xamã, que, por sua vez, os obtém dos *abaisi*, diretamente ou através dos *toipe* e dos *kaoaiboge* (: 59-64).

Mas o xamã não pode conseguir nome de *abaisi* para si mesmo, somente através de outro xamã. Os únicos *ibiisi* que podiam obter nomes de *abaisi* para si próprios eram os *euebihiai*, que não existem mais hoje. O *euebihiai* era socializado como guerreiro e matador. Além de caçar animais, abatia inimigos, atraindo-os para emboscadas. Tanto animais como inimigos abatidos, levava-os todos para os demais pirahã, que os comiam ritualmente. Pintando-se como jaguar, o *euebihiai* comia o coração da vítima. Observando a forma física do inimigo antes de matá-lo, o *euebihiai* achava nele

semelhanças com algum pirahã já falecido. Reconhecia-lhe então o nome de *abaisi* do falecido e, ao matar o inimigo, apossava-se desse nome para si mesmo ou transmitia-o a outro pirahã (: 64-67).

Até aqui vimos o percurso dos seres surgidos a partir do nome de *abaisi*. As doenças que levam à morte são atribuídas à ação de um *abaisi*, que deseja levar o corpo para seu lugar de morada, em outro patamar, de modo a desfrutar do trabalho do *ibiisi*, que lhe conseguirá a alimentação: o peixe e as bebidas de frutas. Colares de partes duras de animais e vegetais feitos pelas mulheres e a raspa perfumada de um caule (*sipiohoaio*) obtida pelos homens servem de proteção contra as doenças. Apesar de terem como penosas as lides agrícolas, o ideal dos pirahãs é que *Igagai* resgate o corpo da sepultura e o leve para o segundo patamar celeste, para trabalhar em sua roça. Os cuidados tomados no sepultamento, de modo que o corpo seja poupado do contato com a terra, água e animais, visam a permitir que *Igagai* o venha a resgatar em bom estado. Seja *Igagai* ou outro *abaisi* que finalmente o exume, colocará o corpo em um pote de água fervente, de modo a amaciá-lo e remodelá-lo, revigorando-lhe e restaurando-lhe a pele e o tecido muscular, tornando-o perfeito (: 102-112).

Há um cuidado no sepultamento que permite aos vivos manipular a direção dos seres relacionados aos nomes de *abaisi* e dar expressão ao estado de ânimo entre grupos locais. Os *kaoaiboge* e os *toipe* se dirigirão para montante ou jusante conforme a posição da cabeça do morto na cova. Dessa maneira, é possível fazer com que os *kaoaiboge* e os *toipe* liberados de corpos de parentes próximos tomem a mesma direção, ou então que os *toipe* de um grupo local sejam lançados contra os *kaoaiboge* de outro (: 112-114).

Quatro dias depois do sepultamento, os parentes próximos do morto, armados, percorrem a aldeia entoando cânticos de guerra. Atraem desse modo os *toipe* que tiveram como invólucro aquele *ibiisi*, que através do xamã proferem seus nomes. Abandonando suas armas, os parentes próximos então cantam e dançam; é a vez dos *kaoaiboge* se manifestarem, também proferindo seus nomes (: 118). Os nomes assim declarados são coincidentes com aqueles que o morto acumulou durante a vida.

Outros ritos estão intimamente relacionados à lide dos pirahãs com os desdobramentos de sua pessoa, como os três que Gonçalves focaliza no

terceiro capítulo: o xamanismo, a festa pequena e a festa grande, demorando-se mais no primeiro.

Apesar de umas poucas exceções, os xamãs (*hiaohai*) são do sexo masculino e proporcionalmente em grande número: constituem 70% da população masculina. O rito xamânico, repetidamente realizado na estação seca, consiste num ir e vir do xamã entre a praia e a orla da floresta. Cada vez que o xamã volta da floresta, é um novo *abaisi* que visita os pirahãs. Entende-se essa visita como uma troca de lugar entre o xamã e o *abaisi*: enquanto aquele vai a um outro patamar cósmico, este se desloca de lá para o patamar dos vivos. Os *kaoaiboge* e os *toipe* também visitam o grupo durante o rito, aliás em maior número que os *abaisi*. É no dia seguinte que o xamã dá às pessoas que assistiram ao rito os nomes dos *abaisi*, *kaoaiboge* e *toipe* (os destes também nomes de *abaisi*) que a ele compareceram (: 72-95).

Quanto às festas (: 95-100), a grande congrega membros de vários grupos locais, dá ensejo à troca de cônjuges e à realização de novos casamentos. Como são os cônjuges que fixam os nomes de *abaisi* distribuídos pelos xamãs, este rito resulta importante, pois cada casamento garante um novo nome, proporcionando a reposição ou aumento dos *kaoaiboge* e dos *toipe*, que com freqüência se desprendem e se perdem mesmo antes da morte do *ibiisi* (: 61).

A festa pequena se realiza toda vez que um grupo local muda de lugar e dela somente participam os seus membros. Tem por objetivo indicar a *Igagai* o lugar onde o grupo acabou de se instalar.

Gonçalves está atento às implicações sociológicas relativas ao comportamento dos vários seres que se transformam e se desdobram no cosmo pirahã. Mas, no que se refere ao patamar intermediário, aquele em que o pesquisador pode conversar com os pirahãs de carne e osso, nada apresenta sobre a organização social e política. Assim, apesar de a descrição da festa grande sugerir que os casamentos se fazem entre grupos locais, não oferece a mínima informação sobre a composição, organização e distribuição espacial desses grupos e nem sobre como se inter-relacionam.

Ao longo do livro, reitera — uma vez de maneira mais clara (: 90) — que o cônjuge é quem fixa o nome recebido através do xamã. Também afirma que os *kaoaiboge* e os *toipe* seguem mais de perto a prescrição de

casamento com a prima cruzada do que os *ibiisi* (: 119-120). Entretanto, omite uma descrição, mesmo que sumária, do sistema matrimonial entre os pirahãs vivos.

Também expõe como os *toipe* atacam ou mesmo são dirigidos contra os *kaoaiboge* de outros grupos locais, mas não se demora nem um pouquinho nos motivos e questões que levam os *ibiisi* desses grupos a contender.

Até mesmo as informações sobre a pesquisa de campo e seus procedimentos estão ausentes. O autor apenas declara que visitou pela primeira vez os pirahãs em 1986 (:9), que coletou genealogias (: 18) e vez por outra identifica o indígena que lhe passou alguma informação. É uma pena, porque o leitor fica curioso em conhecer a maneira como dados tão ricos e sugestivos foram obtidos.

Alguns termos utilizados para traduzir noções e categorias do pensamento pirahã parecem não fazer falta. É o caso de "alma", com que Gonçalves alude aos *kaoaiboge* e aos *toipe*, chegando a dizer na página em que mais se demora sobre isso (: 114): "O *abaisi* é, portanto, um duplo do corpo enquanto os *kaoaiboge* e *toipe* são duplos de alma." Note-se o uso de mais um termo estranho ao sistema pirahã, o de "duplo". Termos como esses, sem uma elaboração prévia, sem uma definição, em nada ajudam a entender melhor o sistema.

Outro termo introduzido, com a vantagem de não fazer parte do estoque de noções vagas, como "alma" e "duplo", herdados por sucessivas gerações de etnólogos, é o de "suporte", usado para referir-se ao corpo, como sustentáculo de um nome (: 48). Mas também é aplicado aos *kaoaiboge* e *toipe*, sem dizer de que são suportes (: 102-103). Suponho que o sejam de nomes, que os *kaoaiboge* e os *toipe* também recebem. Mas, se "suporte" alude a corpo ou algo corporificado (: 115), seu uso se torna problemático quando aplicado aos *kaoaiboge* e *toipe*, para os quais o autor já reserva o termo "alma".

Ao contrário das noções de "alma" e "duplo", que apenas finalizam constatações, a noção de "sangue" (*bii*), pertencente ao próprio sistema pirahã e à qual o autor sempre retorna (: 56-57, 60, 109, 124, 132-133, 136-137, 158), promete muito mais, conduz a novas questões. Por exemplo, uma considerável perda de sangue pelo *ibiisi* favorece a liberação dos *kaoaiboge* e dos *toipe* que ele contém. Essa não é a única maneira de deixá-

lo, mas os *kaoaiboge* que os sucedem daí por diante são sempre metamorfoses do sangue perdido pelos anteriores. Se é sempre o sangue que constitui a ponte entre esses seres e talvez o seu próprio conteúdo, torna-se muito mais sugestivo o fato de que a cadeia sempre conduza a um jaguar imortal, que aliás os pirahã simbolizam como sangue puro (: 130).

A aversão dos *abaisi* ao sangue também poderia ser uma razão alternativa ou complementar à oferecida por Gonçalves para a proibição de o xamã portar armas (que causam ferimentos) e levar a mulher (associada à menstruação) ao deslocar-se para outros patamares. Mas, segundo o autor, o xamã é percebido como um ser não-social, enquanto a guerra e a aliança seriam eminentemente sociais. Levar a esposa e as armas seria identificar-se com a sociedade (: 80).

Este exemplo conduz a outras noções ocidentais muito mais abrangentes, que ganham novos sentidos quando inseridas por Gonçalves no seu esforço de compreensão do pensamento pirahã: o cultural, o social e o natural. Os *abaisi* são a fonte da cultura, eles é que conhecem, que ensinaram a cantar, dançar, fazer adornos e outros objetos (: 57). Já os *kaoaiboge* e os *toipe* são seres sociais, inter-relacionáveis, atingem o nível ideal de sociabilidade. "Ideal que é vivido entre iguais, exatamente porque existe uma diferença que permite o estabelecimento dessa relação. Os *toipe* estão de um lado e os *kaoaiboge* de outro. Separados, diferentes, sociáveis" (: 117). Os *kaoaiboge* e os *toipe* valorizam a afinidade, realizam o ideal da sociedade pirahã, a sua utopia (: 120). Ou ainda:

> A escatologia pirahã põe em evidência um tema básico: o canibalismo. Os *kaoaiboge* são as vítimas. Os *toipe* são canibais. Os *kobiai* são mais que canibais. O jaguar é o canibal em estado puro, pois devora os *ibiisi*, os vivos. As diferentes maneiras pelas quais os *toipe*, os *kobiai* e os jaguares devoram suas vítimas revelam a noção de um gradiente entre as categorias moqueado, queimado e cru. O tratamento das carnes das vítimas indica não só a presença de um gradiente na concepção do canibalismo pirahã como, também, informa sobre a existência de uma percepção de estados culturais distintos. Os *kaoaiboge* seriam os mais culturais por não praticarem o canibalismo, enquanto o jaguar estaria situado no pólo oposto, na natureza, associado ao estado de natureza. Portanto, o canibalismo opera como um índice através do qual podem-se detectar os estados culturais dos seres do cosmos. Os *abaisi*, seres não canibais, por definição, são concebidos como seres culturais por excelência. Todos os bens culturais dos pirahã são a eles atribuídos. Esse dado reforça nossa interpretação: quanto mais canibal, menos cultural [: 129-130].

Mas nesta polaridade — quanto mais canibal, menos cultural — talvez se possam incluir as considerações feitas por Gonçalves relativas à sociabilidade dos *toipe* e dos *kaoaiboge*, formando assim um *continuum* em que curiosamente o social não corresponde ao cultural. Colocando-se o canibal numa extremidade e o cultural na outra, o social ocuparia a posição intermediária, sobrepondo-se parcialmente ao canibal, sem alcançar o extremo deste, mas distinguindo-se do cultural. O social desse esquema não corresponde exatamente ao que os antropólogos entendem por tal, mas ao que o autor extrai do simbolismo pirahã, pois que se reduz ao mecânico, às relações entre iguais, excluindo o orgânico, as relações entre os que se complementam. O *abaisi*, que quer trocar o nome pelo corpo do *ibiisi*, que quer complementar seu saber e imperfeição física com a perfeição e capacidade corporal do *ibiisi*, que quer que este trabalhe para ele, não é social. Como que contrariando a interpretação reiterada pelo autor (: 148), existem diferenças que não produzem sociabilidade.

Sob o *continuum* qualitativo canibal(-)social-cultural é possível, entretanto, estender uma outra graduação, quantitativa, referente à noção pirahã de sangue. Quanto mais sangue, mais canibal; quanto menos sangue, mais cultural. Há uma certa dificuldade em considerar o natural nesse *continuum*, porque, se o extremo do canibalismo corresponde ao estado de natureza, o extremo oposto, diria, mais vegetal, também a ele corresponde.

A mim me parece que o sangue é a medida de todas as coisas entre os pirahãs. Gonçalves mostra como os animais também se classificam conforme a quantidade de sangue (: 136), que serve para distinguir até mesmo os peixes. Os *abaisi*, aos quais aborrece o sangue, não comem o tucunaré e o tambaqui, mas consomem o pacu, a piaba e a traíra (: 55-56). Seria o caso de perguntar se os vegetais, apesar de não possuirem sangue, também não se classificariam, através de meios indiretos, por essa escala. Note-se, por exemplo, que os pirahãs cultivam a mandioca e consomem sua farinha (: 26), mas a única referência no livro à farinha de milho é para indicá-la como alimento dos *toipe* (: 119). Os *abaisi*, apesar de consumirem bebidas avermelhadas de buriti, patauá e laranja, não se aproximam dos cadáveres pintados com urucu, por sinal muito mais vermelho, porque o confundem com o sangue (: 109). Mais complexa é a situação da árvore *sipiohoaio*, cujas raspas perfumadas tanto são usadas pelos pirahãs para evitar as doenças provocadas pelos *abaisi*, quanto o são pelos *kaoaiboge* para matar os

toipe, dirigidas, portanto, em ambos os sentidos, contra o pólo cultural e contra o canibal.

Passando para outras direções, há dois casos em que os pirahãs parecem inverter a expectativa mais geral. Um é o de colocarem o destino preferencial do corpo no alto, o segundo patamar celeste, onde fica *Igagai*, enquanto os seres correpondentes aos nomes, os *kaoaiboge* e os *toipe*, vão para baixo, para o primeiro patamar subterrâneo. Sugiro que isso seja uma projeção do que acontece no patamar intermediário, onde o corpo fica sepultado em lugares mais altos, para não ser atingido pela água, enquanto a vida social mais intensa se faz na estação seca, nas praias descobertas pelo rio. O outro é o de admitirem que o *toipe* sai do lado direito do corpo, enquanto o *kaoaiboge* sai do esquerdo (: 115), como que atribuindo um valor positivo ao canibalismo.

Num trecho de rebuscadas considerações sobre mito e rito, duas afirmações soam de modo estranho: a sociedade pirahã não possui um acervo mitológico e nela se nota a ausência de discurso mitológico (: 95). Afinal de contas, Gonçalves começa a apresentação da cosmologia com um mito em que *Igagai* recupera o patamar intermediário e salva os pirahãs da extinção. Um dos ritos pirahã, o da festa pequena, tem relação direta com o mito. Além disso, o mito deve ser mais extenso ou detalhado que a versão ou extrato apresentado inicialmente (: 39-41), pois se vem a saber páginas adiante que a lua cheia é o forno em que *Igagai* torra a farinha (: 97), o que de certa maneira alude à roça dele, o destino preferencial para o *ibiisi*. O final da narrativa apresenta uns detalhes sugestivos. Um deles é que, só havendo restado três mulheres pirahãs e nenhum homem, *Igagai* lhes deu a fruta da sorvinha para elas terem filhos homens. Deixando de lado a falta de qualquer referência a susto para conceberem, é digna de nota essa associação da sorvinha, que na ausência de maiores informações suponho ser uma apocinácea produtora de látex, quiçá esbranquiçado, com o sexo masculino. Como que a acentuar o caráter vegetal dos homens, foram eles dotados de pênis de palha. Esses detalhes constrastam com o das mulheres estarem sem fogo, cansadas de comer cru, e chorarem muito até consegui-lo de *Igagai*. Ora, sem fogo e comendo cru, as mulheres estavam como que numa situação de jaguares. Por conseguinte, na gradação acima discutida, o homem estaria mais para cultural enquanto a mulher mais para canibal. Levando-se em conta que é a mulher quem dá o primeiro sangue para a

criança, enquanto o esperma (e depois o leite materno) produz os ossos e a carne (: 42), aqui estariam os dois pólos do destino divergente dos humanos — o jaguar e *Igagai* — unindo-se para recriar os quase extintos pirahãs.

Isso nos conduz ao jaguar. Gonçalves expõe muito bem a ambigüidade do jaguar (: 130-131). Ponto extremo do canibalismo, simbolizado como sangue puro, é considerado, entretanto, *hiaitsiihi*, isto é, pirahã. Tanto por ser um deles como porque sua carne os transformaria em homicidas descontrolados, os pirahãs não o comem. Mas o jaguar come os pirahãs. O jaguar é assim, simultaneamente, um igual e um outro.

Mas a essa ambigüidade do jaguar, apontada por Gonçalves, pode-se contrapor uma outra, a da vítima do canibalismo. A julgar pelos dados que ele nos põe à disposição, é possível admitir que diversos seres participam das características do jaguar, são como que outros tantos jaguares, embora não exatamente iguais. Há os jaguares animais; há os jaguares imortais; há os *toipe*; há os *kobiai*; quiçá as mulheres também de algum modo o são. Mas havia no passado aqueles pirahãs especialmente socializados para serem jaguares, os *euebihiai*, os guerreiros-matadores, que se pintavam como jaguares, evitavam o fogo e comiam do inimigo o coração, a parte do corpo que (assegura o autor ou admitem os pirahãs?) contém mais sangue. Ora, o guerreiro-matador, ao observar o inimigo, procurava nele as semelhanças corporais com algum pirahã falecido; reconhecia-lhe o nome de *abaisi* de que o pirahã fora portador; e depois o matava. A vítima do *euebihiai* era assim, ao mesmo tempo, um inimigo e um pirahã. O jaguar imortal, comportando-se como inimigo, mata os pirahãs, mas os jaguares pirahãs, os *euebihiai*, matavam o inimigo.

Assim como um jaguar imortal pode atacar e comer pirahãs (: 131-132), também um inimigo pode apresentar-se sob o corpo reconhecível de um pirahã falecido. Desse modo, tanto o resultado das sucessivas metamorfoses associadas ao nome volta ao patamar intermediário, na figura de jaguar imortal, como o corpo resgatado por algum *abaisi*, preferencialmente *Igagai*, também de certo modo volta, como vítima do *euebihiai*. Fecha-se o ciclo.

E como a desmentir que os pirahãs não dispõem de um acervo de mitos, Gonçalves apresenta mais um, no quinto e último capítulo de seu livro, o da origem dos inimigos (: 157-158), numa versão que, por sua

brevidade, apenas faz aflorar sugestões sobre a oposição homem-mulher que o mito de origem deixa mais acentuadas.

Uma pergunta fica no ar: em meio a toda essa multiplicação e metamorfose de seres, onde fica o eu do indivíduo pirahã? Em outras palavras, quando um pirahã cisma sobre seu futuro, sobre o que lhe acontecerá após a morte, onde ele imagina que ficará seu eu consciente? No corpo que trabalha na roça de *Igagai*? Em um *toipe*? Mas o correspondente a qual de seus nomes? Em um *kaoaiboge*? Mas qual, dos muitos que tem? Sentir-se-á ora em um, ora em outro desses seres? Será no final um jaguar imortal? Ou, pelo contrário, sua consciência se extinguirá com sua morte e todos esses seres que têm seu corpo como ponto de partida constituem outras consciências, outros eus?

As considerações que acabo de fazer, quero-as mais como complementares do que divergentes do trabalho de Gonçalves. Elas decorrem da satisfação com que li seu livro, uma versão modificada de sua dissertação de mestrado defendida no Museu Nacional. Com seu texto a etnografia pirahã sai da fase dos levantamentos preliminares e ganha um núcleo de uma teia à qual se podem articular novos dados produzidos por ele ou por outros pesquisadores.